

失控与无名的 文化现实

理论卷 韩少功 蒋子丹 主编

天涯精品系列丛书



人民出版社

[illegible]

理论卷
韩少功 蒋子丹 主编

韩少功 蒋子丹 主编



Producers

WA 579 (5)

图书在版编目(CIP)数据

失控与无名的文化现实/韩少功 蒋子丹 主编 —昆明: 云南人民出版社, 2003.1

天涯精品系列丛书

ISBN 7-222-03431-5

I.失... II.①韩...②蒋... III.文化—研究—中国—文集 IV.G12-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第069511号

总策划: 胡廷武

组稿编辑: 项万和

特约组稿: 子寒

责任编辑: 宋家宏 潘灵

封面设计: 韩家英

天涯精品系列丛书

失控与无名的文化现实

韩少功 蒋子丹 主编

云南人民出版社出版发行

昆明市环城西路609号 (邮编: 650034)

云南出版印刷厂印装

开本: 787 x 960 1/16

印张: 13.5

字数: 263千

2003年1月第1版

2003年1月第1次印刷

印数: 6000

ISBN 7-222-03431-5

定价: 26.00元

天涯精品系列丛书

——胡廷武 总策划

——云南人民出版社

天涯精品系列丛书 胡廷武 总策划

《在亚洲的天空下思想·作家立场卷》 定价：26.00元

《是明灯还是幻象·经典文献卷》 定价：28.00元

《失控与无名的文化现实·理论卷》 定价：26.00元

《能在天堂走多远·小说卷》 定价：28.00元

《剩下的事情·散文卷》 定价：26.00元

《让世界重新洗牌·特别报道卷》 定价：26.00元

《民间档案·民间语文卷》 定价：28.00元

《天涯》杂志社地址：海南省海口市国兴大道69号海南广场号楼5层
邮编：570203 电话：(0898) 65332803 65360004

传真：(0898) 65353048 email: tyzz@public.hk.hk.cn

每期定价：10.80元 全年定价：64.80元 亦可办理邮购。

《天涯》杂志由海南省报刊发行局发行，全国各地邮局均可订阅。

欢迎订阅《天涯》杂志！邮发代号：84-12

全国零售批发总代理：长沙书局期刊中心

地址：长沙市定王台二楼56号 邮编：410005 电话：(0731) 2259088

www.tianyaya.com.cn
海内多知己 天涯是比邻

无论杂志·丛书邮购均免收邮费

001

[关于现代性问题问答]

汪晖

062

[大众文化的隐形政治学]

戴锦华

022

[中国的人民的现代化]

温铁军

073

[超帝国主义时代的圣战]

陈燕谷

035

[九十年代与“新意识形态”]

王晓明

081

[失控与无名的文化现实]

李陀

049

[关于相对主义的对话]

陈嘉映

090

[清末新政与改革政治学]

萧功秦

100

[民族主义和中国的未来]

王小东

135

[身体的叙事]

南帆

175

[熟悉的陌生人]

韩少功

111

[我的“第三条道路”]

秦晖

147

[略论道德市场经济]

韩德强

186

[九十年代随想杂记]

王元化

117

[权力与权利的辩证]

钱永祥

159

[金融危机之后]

许宝强

200

[南山纪要：我们为什么要谈环境—生态？]

124

[为什么我们要有叙事？]

耿占春

168

[新儒学的隔世回响]

李泽厚

关于现代性问题答问

汪 晖

问：这几年来，各种报纸刊物上总能见到现代性这个概念，“后现代”批评家们用，“启蒙”批评家们也用，但他们在使用这个概念时很少加以界定。似乎说的人没有弄清楚，骂的人也一样糊涂。我们报纸准备开一个栏目，讨论现代性问题。能否先请您谈谈现代性的概念？

答：现代性问题是一个内容广泛的问题，许多理论家和历史学者从不同方面探讨这一问题。马克思的资本主义生产方式及其传播问题，韦伯的合理性问题，都可以说是对这一问题的回答，虽然他们不见得直接使用这一概念。不过，要给现代性下一个简明的定义或规范的概念，又非常困难。我认为，对现代性的研究至少包括两个相互联系的层面，第一个方面是对现代性的知识的检讨，第二个方面是对现代社会过程的检讨。这两个方面不能完全分离开来看。

如果我们对各种有关现代性的讨论做一些综述，也许可以了解这一概念的一些重要的用法。首先，现代性概念产生于欧洲，它首先是指一种时间观念，一种直线向前、不可重复的历史时间意识。卡林内斯库(Matei Calinescu)在《现代性之五面》(Five Faces of Modernity)中曾经详细地叙述“现代”概念的起源，他认为现代性的观念虽然与欧洲历史中的世俗化过程有关，但这个概念却起源于基督教的末世教义世界观，因为这种世界观所隐含的时间意识具有不可重复的特点。在文艺复兴时期，现代概念经常与古代概念匹配使用，在十八世纪，这个概念经常指建筑、服饰和语言的时尚，基本上是一个贬义词。直到十九世纪、特别是本世纪，这一概念的贬义才开始发生变化。

作为一个时间概念的现代性，在十九世纪开始与一个迄今为止仍然流行不止的词联系在一起，那就是“时代”或“新时代”(new age)的概

念。黑格尔的历史观就是这种时间观念（时代概念）的最为完整的表达。哈贝马斯（Jürgen Habermas）在《现代性的哲学话语》（The Philosophical Discourse of Modernity）中就说过，在黑格尔那里，现代性概念成为一个时代概念，“新时代”是现代，“新世界”的发现、文艺复兴、宗教改革等发生于1500年前后的历史事件成为区分现代与中世纪的界标。在这个意义上，“现代”概念是在与中世纪、古代的区分中呈现自己的意义的，它体现了未来已经开始的信念。这是一个为未来而生存的时代，一个向未来的“新”敞开的时代。这种进化的、进步的、不可逆转的时间观不仅为我们提供了一个看待历史与现实的方式，而且也把我们自己的生存与奋斗的意义统统纳入这个时间的轨道、时代的位置和未来的目标之中。

问：我们至今仍然喜欢说“某某落后于时代”，还有人在讨论当代问题时用“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡”，等等。那么，这种时间观念在我们的日常生活中也会成为判断事物的标准，是吗？

答：是的。福柯在《什么是启蒙？》中就把现代性归纳为一种态度，一种把自己与时代、与未来关联起来的态度。比方说，一个现代派艺术家喜欢穿着怪异，留着长发，在别人看来十分奇特，但对他来说，这是一种“时代的要求”、一种通向未来的艺术真谛的方式。这种形式于是就有了意义。我们的日常生活和历史中，需要诉诸时代和未来来肯定我们的行为的方式实在不胜枚举，其行为之庄严，言语之壮丽，语调之专断，不是19世纪的颓废派们所能比较的。艺术家对于时尚的追逐还仅仅是一种个人行为，更为重要的是各种集体性的运动和社会实践都是在时代和未来的感召下展开的。中世纪的人们从上帝那里获得生存的理由和人生的意义，而在“上帝死了”的时代，人类历史上的那各种变革就只能通过许诺一个光明的、自由的、解放的未来来论证自己的合法性。我们的日常生活、学习和工作都被组织在这个通向未来的时间之流中，没有这个目的论的时间叙事，我们就不知道我们生活、工作和学习的意义。但灾难接踵而来，自由的许诺成了自由的墓地。正是基于这样的观察，有些理论家如利奥塔就把现代性看成是一个大叙事（grand narrative），这个叙事虽然假借自由、解放的名义，但实际上却总是由一些特殊的发出者（权力者）建构起来。这就是叙事与权力的关系。借助于这样的叙事，所有与之不合的事物、方式、人，都被排斥出去，所谓“顺之者昌，逆之者亡”。这个大叙事带有垄断性、强制性，并成为现代专制的合法性论证。从话语实践的角度看，现代性的各种价值是和它的实施过程连带着的，因此，自由、解放也就被具体地诠释为某种实践。福柯的一系列著作如《规训与惩罚》、《癫狂与文明》、《性史》等等，都揭示了人的解放、人道主义和自由的许诺背后掩盖着的权力关系，掩盖着的排斥、监视和规训机制。套用尼采的话说，道德起源于恶，而不是起源于善。那么，从知识考古学的立场，或者从系谱学的立场，那些伟大叙事究竟起源于“善”，还是起源于“恶”呢？回答是后者。

问：我从一些报刊看到一两篇文章，好像对利奥塔的著作有很多批评。为什么会出现这些批评呢？

答：有些批判理论家批评利奥塔的“后现代”概念本身也创造了新的“宏大叙事”，这一看法得到了许多人的赞成。“宏大叙事”是一个认识世界的框架，许多人觉得，如果没有这个框架，我们的人生和世界就无法组织起来，整个社会生活就没有可能。但更为重要的理由不在这里，而在如何对待启蒙的传统，如何理解现代性的危机。哈贝马斯在《现代性：一个未完成的方案》(Modernity: An incomplete Project)这篇文章中，就把现代性定义为一个“方案”。这个方案是在十八世纪才进入生活的中心的，它是一个启蒙的方案。戴维·哈维(David Harvey)在《后现代性的状况》(The Condition of Postmodernity)中对哈贝马斯的所谓“现代性方案”(the project of modernity)加以归纳，他说，对于启蒙思想家来说，这个方案是一个非凡的智性努力，这就是发展客观的科学，普遍的道德和法律，具有内在逻辑的自主性的艺术。这个方案告诉我们，知识的目的不仅是丰富我们的日常生活，而且也是为了人类的解放。换句话说，这个方案包含着一种许诺：科学对自然的支配向我们许诺在匮乏、需求和自然灾害中获得自由，社会组织的合理化以及思想的理性模式许诺我们从神话、宗教、迷信等非理性中获得解脱。只有通过这个方案，整个人性的普遍的、永久的和不变的品质才得以展现。哈贝马斯本人则把“主体的自由”的实现看作是这个现代性方案的标志。这种“主体的自由”表现在社会生活的若干方面，例如在社会领域，它表现为在民法保障下追求自己的合理利益的空间；在政治领域，它表现为参与政治意志形成和公共政策制定的平等权利；在私人领域，它表现为伦理的自主和自我实现；在公共领域，它可能呈现为社会政治权力合理化的过程。启蒙的方案基本上是在民族国家的范畴内获得表达的，但在我看来，哈贝马斯所谓“主体的自由”还表现为民族国家的主权形式的确立。在这个意义上的现代性方案并不仅仅是一种时间意识，而且还指向着一种有待实现的社会状态。

哈贝马斯所以说这是一个“未完成的”方案，是为了把这个方案与现代历史过程区别开来，这个过程不能被看作是这个方案的完整实施，相反，这个过程包含了对这个方案的歪曲、异化和压抑。哈贝马斯的这个问题意识是从韦伯和康德那里来的。我们可以简要地概括说，工具理性压倒一切，取代了知识(科学)、实践(道德)和情感(审美)的合理分化；纯粹理性笼罩了全部生活领域，不再有实践理性和审美判断的问题。不过，这实在是极为简化的概括，在内容上也不是不可以再作分析。提出这一点是说明，哈贝马斯虽然肯定现代性的价值，但仍然对现代过程本身持有深刻的批判态度。哈贝马斯不加批判地接受了韦伯的现代性概念，它被理解为价值领域的形式分化。但是，早在韦伯那里，现代性的方案本身的内在矛盾已经成为理论焦虑的来源。这种方案没有能力保护生活世界免受市场和官僚体制的侵蚀和制约，因而他对这个价值领域分化的结果持

深刻的怀疑态度。换句话说，现代性方案的“未完成性”本身是极为可疑的，因为这一过程包含着两个相互对立的原则，即专门化和世俗化的原则。韦伯已经意识到这两个原则的难以调和的矛盾，那么，我们又怎么可能期待一个完整的现代性方案的“完成”呢？或者，我们是在什么意义上谈论一个具有内在对立的方案的“完成”的？

但是，哈贝马斯不像我们这里许多捍卫“现代化”的理论家，他们把现代性与现代化过程混为一谈，做出一副卫道士的样子。一谈现代性的问题，他们就怀疑你是否要回到“旧时代”，回到“文革”，等等，足见他们不是把现代性看作是一个包含了内在冲突的结构来反省现代性，而是把现代性当作是一个整体的目标加以肯定，捍卫这个时代最有霸权的意识形态。

问：您能否简单地谈一谈现代性观念在中国的传播情况？

答：现代性的观念在中国的传播也晚不了太多。开始的时候，人们用老人/少年这样的词来表达进步的意识，梁启超的《少年中国说》就是一个例证。1898年，严复翻译发表了《天演论》，从此进化的观念、物竞天择和适者生存的观念进入了中国的历史。严复的天演概念其实较为复杂，其中也混和着易经、史记和其它传统的因素，在时间观上并不那么纯粹，这一点我在《严复的三个世界》（《学人》第12期）里做了详细的分析。不过，如果你读过鲁迅和其他一些人回忆他们读《天演论》的心态，就会知道这本著作对当时的年轻一代有多大的冲击。从晚清开始，“新”这个概念变得流行起来，“五四”的重要刊物，如《新青年》、《新潮》都是以“新”打头，而后就出现了“现代”概念、摩登概念等等。这些概念的出现还伴随着传统/现代、中国/西方的二分法。那时，也有人对这样的时间观、进步观加以批评，如《学衡》、《甲寅》等等，但在坚持这些二分法方面似乎没有大差别。“五四”前后，柏格森的创造进化论传入中国，原先主要指称历史、政治、经济的进化概念，从此发展到了精神的方面。历史成为一个有目的和道德向度的历史。再往后，马克思主义者批评资本主义的各种方案，但他们也以“新”自居，相信历史的进步会沿着一条通向既定未来的方向发展。马克思主义是一种批判现代性的现代性方案，因为它也把自己建立在历史目的论的逻辑之上。马克思的历史观受到黑格尔的影响，带有欧洲中心论的深刻印记。欧洲历史中的不可逆转的时间观念是以欧洲历史的模式为基础建构起来的。在晚近的一些研究中，例如萨伊德的《东方论》中，西方的这种自我形象还是通过勾画东方的形象来建构的。在中国历史中，新、现代、现代化与欧化、西化等概念有着缠结不清的关系。

问：那么，是不是现代性就是一个否定的概念呢？

答：不是。现代性概念本身是一个悖论式的概念。现代性本身包含了内在的张力和矛盾。在

欧洲，现代性是和世俗化过程密切相关的，因此，它集中地表现为对理性的崇拜、对经济发展、市场体制和法律/行政体制的信仰、对合理化秩序的信念，我们可以把这些信念概括为一种现代化的意识形态。但是，产生于同一个进程的现代主义文学却具有激烈地反资本主义世俗化的倾向。实际上，对资产阶级市侩心态的美学批判一直是德国浪漫主义的主要特征，十九世纪欧洲现实主义文学和二十世纪的现代主义文学都构筑了对现代本身的批判视野。马克思、韦伯等人的思想体系中，也包含了对于这个现代过程的深刻反省和批评，尽管他们本人也同时承继了现代性的历史观和若干方式。另外，人们常说起的科学主义与人文主义、理性主义与非理性主义在现代时期的斗争，也显示了现代性的内在矛盾。因此，现代性在某种意义上是一个“自己反对自己的传统”。这好像是著名的墨西哥诗人帕斯说的。

在19世纪中期，马克思和恩格斯把德国浪漫主义的那种美学批判转变为意识形态批判和政治经济批判，从而区分出了“革命的”和“市侩的”两个鲜明典型。“革命的”历史观代表了精英主义的批判的现代性，“市侩的”生活方式则代表了资产阶级的生活准则。现在看来，资本主义的最为激烈、最为深刻的批判者，也经常是现代性观念的最为有力的阐释者。这就是为什么当代的有些理论在检讨现代性问题时，也把矛头指向那些现代性的激烈的批判者。不过，风水倒转，在当今时代，现代性的文化特征似乎是用媚俗的现代性对抗高调的现代性。媚俗的现代性并不等同于日常生活，而是对于日常生活的别无选择式的塑造。我们只要看一看日益繁荣的报刊杂志上对于“新时代的生活方式”的介绍，鼓吹和各式各样的广告，看看电影院里上演的“大片”和电视中的各式节目，就可以知道了。报纸杂志已经从一种单纯的政治操控的领域，变成了由金钱、利润和权力合作操控的领域。有人把这看作是权力的消退，其实恰恰是权力的重新组合。在思想解放运动中获得值得珍视的批评空间，正在蜕化为假借大众名义实施的商业化的思想控制。有些昔日的精英似乎如鱼得水，于是反过头来对他昔日的同伴们说，你们是多么可笑啊！

因此，现代性也可以分为精英的和通俗的，这种二分法也可以说是现代性的标志之一。所以从精英的角度反对通俗，与从通俗的角度反对精英，都没有摆脱现代性的基本逻辑。但指出这一点并不足以说明这两种态度的历史意义，重要的是所谓精英理想是什么样的理想，世俗生活的实际内容和方式又如何。在一个到处高扬着精英理想的社会里，这个理想本身可能成为压抑性的工具。但在另一个到处充斥着世俗化权力的社会里，媚俗的趣味和世俗的权力的结合，扼杀了任何挑战这个权力体制的批判潜能。在传统式的专制社会里，国家权力假借理想的名目扫除了民间社会的存在基础，而在市场社会里，所谓“市民社会”也假借世俗的名义摧毁了一切真正的批判空间。但第三种情况最为复杂，即“市民社会”与专制国家共存，前者通过自己的“反精英的”精英阻碍对于“世俗专制”的批判，后者通过假借理想主义的世俗现代化扼杀所有的社会抗议。精英们的现代性主要表现为不断创造现代性的伟大叙事，扮演历史中的英雄的角色，而通俗的现代

性则和各种“摩登”的时尚联系在一起，在各个方面渗入日常生活和物质文明。所以卡林内斯库把现代性概括为五个方面，即现代主义、先锋派、颓废、媚俗和后现代主义。高调的现代主义与媚俗都是现代性的文化特征。这两个方面时而相互矛盾，时而相互配合，在一些重要的方面有着共同的前提。例如，它们都崇奉现代化的发展主义。

我在《当代中国的思想状况与现代性问题》这篇文章中曾经提及中国现代思想具有一种“反现代性的现代性”特质，也是一个例证。中国对现代性的寻求是在殖民主义时代条件下开始的，这种寻求本身包含着抵抗殖民主义和批判资本主义的历史含义。但是，这种抵抗和批判并没有使得这些后起的民族国家摆脱现代性的逻辑，这在一定程度上证明了现代性是一个全球现象，它所造成的危机无法在一个孤立的语境中加以彻底的克服。但是，这决不应该推导出另一个结论，认为因此我们就不必来反思现代性问题。最为重要的是，我所谈论过的那些批判性的思想和思想家，是站在“现代”一边来展开他们对“现代”的批判的。例如，严复是晚清时代一个现代性方案的重要创制者，但他的思想内部混和着各种思想因素。因此，他的“天演”概念本身就包含着进化与循环、运动与静止的矛盾。1907年，章太炎发表了一系列重要的文章，在《俱分进化论》中，他严厉地批评了进化的历史观，批判黑格尔的目的论。也在这一年，他的学生鲁迅发表了《文化偏至论》，严厉批评了各种现代性方案，批评法国大革命及其自由平等原则；在《破恶声论》中，他又有“伪士当去，迷信可存”的断言和一系列不合时尚的说法。现在想想他说的何其好啊：“伪士当去，迷信可存！”梁启超在20世纪20年代曾对现代教育制度和国家制度进行批评，他还反思了以进化论和环境决定论为基础的现代史学的弊端。孙中山的民生主义既是一个社会主义方案，也是对于资本主义现代性的批判。毛泽东的许多思想方式建立在现代性的逻辑之上，但他也无法回避如何避免西方现代性之弊端的问题。中国的现代化过程和现代性方案的制定是在帝国主义时代出现的，它本身具有反抗的潜能。这一点暂时还不涉及对这些反抗的历史评价。不过，我们确实应该想一想，现代历史中的灾难是追求现代性的结果呢，还是反抗现代性的结果，或者是以反现代性的方式追求现代性的结果，抑或几者都有？

作为一个参照，我们不妨多研究一点欧洲和美国的历史，例如，研究欧洲和美国的各种社会保护运动——工人运动、妇女运动、少数民族争取政治权利和经济权利的运动等等——与现代社会制度改革的关系，研究民族解放运动与西方社会内部改革的关系。没有这些社会运动就没有欧洲的民主制度的成就。这也是一种例证，说明现代性内部包含了一些自我改进的机制，或者说，现代性的冲突结构恰恰是现代性迄今仍然具有某种活力的原因，但是，这种内在活力恰恰来自对现代性的批判和冲击本身。在这个意义上，我们不能把美国、欧洲和澳洲的制度简单地看成是资本主义制度。恰恰相反，其中包含了许多社会主义因素。换句话说，如果没有对于资本主义现代性的持久批判和反抗，就没有当代的、为我们这里许多人所向往的那些制度改革和发展；如果没有

为争取下层阶级经济、政治和文化权利的社会斗争，就不会有现代民主的成就；如果没有民族解放运动，当代世界就是一个彻头彻尾的殖民主义和帝国主义的世界。

现代性是一个存在着内部冲突的结构。我认为这一点很重要。这在一方面说明对于现代性的反思和批评是从现代性自身中孕育而出的，另一方面也证明站在一种时间的轴线上批判现代性经常是无效的。中国的后现代主义者和后现代主义的批判者经常不了解这一基本的问题，不承认现代性的内在矛盾和冲突，而对现代性采取了一种整体主义的态度。关键是他们看不到现代性的内在张力和矛盾。中国的“后现代主义者”常常觉得他们置身历史之外，可以从现代性的外部对现代性进行批评，所以就有了“从现代性到中华性”或“从现代到后现代”这样的时间叙事；而自以为是的“启蒙主义者”又常常不了解现代性本身的内在紧张，一古脑地拥抱现代性，丧失了起码的反省能力。从思想方法来看，中国的“后现代”与中国的“启蒙主义者”针锋相对，但其实他们都把现代性看成是一个整体，并且在时间的轴线上相互争论。中国的“后现代”把历史归结为从现代性到中华性的线性发展，“现代性”的捍卫者认为中国的国情没有到达西方那样的程度，所以，我们不应该讨论和研究现代性问题。他们不理解现代性的内在矛盾，都不了解现代性方案包含着对立的、难以通约的原则，不了解追求现代性的过程与对现代性的批判是同时发生的。严复、孙文、章太炎、鲁迅，所有这些人是在寻求现代性的过程中展开对现代性的批判的，因此，我曾说过，对现代性的批判和反思是中国现代性思想的最为重要的特征之一。但也正因为这样，他们对现代性的批评经常又是对现代性的一些基本前提的承诺。在当代的语境中，对这些前提本身进行反思已经不可避免。事实上，反现代性的现代性不仅是中国思想家的特殊表现，而且也是现代性本身的矛盾结构的表现。这种矛盾结构是现代性自我更新的源泉，也是它无法克服自己的内在矛盾的根源。现代性的方案本身是悖论式的，因而是难以彻底完成的。在我看来，反思现代性的必要性和出发点就隐藏在这里。

问：那么，在今天检讨现代性问题有什么意义呢？能否请您先从历史的和思想的方面谈谈？

答：与其追求一个现代性的规范性的定义，不如把现代性当作一个历史的、社会的建构来看待，研究它的一些进步作用如何掩盖了现代世界的历史关系和压迫形式。从历史的和思想的方面看，我们要问现代性是单元的，还是多元的，或者是互动的？欧洲现代历史产生出了一些独特的历史模式，诸如民族国家及其主权形式、市场社会及其生活价值、法律结构及其保障机制、严密的劳动分工及其职业化取向，等等。欧洲资本主义用殖民主义的政治、经济和贸易形式把这些特殊的社会模式推广到全世界，同时也把民族主义、世界主义以及各种相应的意识形态传播到每一个“现代社会”。但是，民族国家、市场机制、劳动分工，甚至法律机制，真的仅仅起源于欧洲历史吗？其它地区的历史没有自己的“历史”吗？欧洲资本主义究竟是从哪里产生出来的？资本主

义的霸权表现在编史学方面就是欧洲中心论和意识形态上的欧洲中心主义，这种欧洲中心论并不是一个单纯的欧洲现象。比如现代性的时间观念基本上是一个欧洲中心的历史叙事，但这个时间观念成为现代编史学的基本观念。似乎离开这种时间观念，我们就无法进入历史。

自20世纪30年代以来，中国的许多历史学家尽管也受到这种现代性观念的影响，但他们的工作还是证明了中国历史内部包含市场、文官制度、劳动分工等等历史因素，从时间上看，这些因素及其发达程度很可能早于欧洲。这是一个历史问题，而不是要不要向西方学习的问题。在这个意义上，这些独特因素不能被归结为“西方的”或者西方资本主义的。几年前，刘禾女士在《读书》杂志上发表《黑色的雅典娜》一文，介绍美国学者伯纳尔对希腊文明与非洲文明的关系的研究，批评西方历史学中的欧洲中心主义。1995年，我曾经访问希腊，当时雅典的国家博物馆正在举办古埃及的文物展览，就排列在古风时期的雅典文物前面的一个馆里，伯纳尔所说的非洲文明与雅典文明的传承关系，历历在目。1995年，我在美国参加一个会议，在会上，日本学者柄谷行人当面批评德里达的声音中心主义，因为德里达把声音中心主义追溯到希腊思想，而忽略了这一现象在其他地区的起源和表现形式。例如，日本民族主义的萌芽首先而且主要地表现为按日语语言来书写汉字的文化运动。十八世纪日本国学家的语音中心主义包含着反对中国“文化”统治的政治斗争，或者是对武士道的资产阶级批判，因为中国哲学是德川幕府的官方意识形态。在这个意义上，日本民族主义的产生在起初很可能与“西方”没有关系，它是在以中国为中心的东亚世界体系中产生的。

这当然不是说欧洲资本主义对于整个现代世界的影响仅仅是一种虚构。欧洲的工业革命、科学技术发展和现代民主政治对于现代世界的影响是深刻的，几乎改变了所有的“历史国家”。通过殖民主义和劳动分工，现代世界的各个地区被组织到沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)所说的“世界体系”之中了(The Modern World System I, II, III)。但是，影响是相互的，不是单向的。发表在今年第8期《读书》杂志上的何伟亚的文章，谈到西方20世纪80年代以来有关帝国主义的研究，他概括说，这类研究讨论的不仅是经济问题，而是把经济问题放在殖民规划的许多层面进行讨论。例如，建筑与城市发展，档案保管与人口普查，人口控制与家庭成分，性与性别，交通，教育，娱乐，医疗，军事组织和技术，等等，以及有关被殖民者的知识生产问题（大学、博物馆以及国际博览会等等），证明殖民主义不是一个单行线，而是双向流动的影响。不单殖民地转变了，而且欧洲宗主国的中心地带也发生了变化。这就说明固定的历史阶段观点，以及历史发展的全球轨迹等等都需要修正和扬弃。

其实，早在20世纪40年代（也许更早），就有日本学者从广泛的交通关系中探讨宋朝的“资本主义”因素，认为宋代以后近世史的发展为了解西洋近世史提供了背景。这些学者习惯于用欧洲历史的视野和概念描述中国和亚洲的历史，所以存在着一些缺陷。但是，他们开创了一种从交

通史的角度看待欧洲资本主义发生的历史视野。他们问道：南海所产的香料，是怎样投得欧洲人所好，振发起他们的勇气，活跃于海上？北方的游牧民族热爱中国的茶，是怎样地联合起来，成为中国的威胁？在谈论大运河的开凿史时，他们甚至强调不应仅从中国的立场去评价，而应该考虑它在促进中国内部交通的同时，联络了横断亚洲的南北海陆两大干线的东端，中国由此不再是东西交通终点的死胡同，而成为世界循环交通路的一环。在这个意义上，运河的开凿是个有世界史意义的大事业。在谈及18世纪的欧洲工业革命和以法国为中心的政治革命时，一位名叫宫岐市定的出色的历史学家认为：东洋，特别是中国不仅为工业革命提供了市场和资料，而且也为法国革命的人道主义提供了滋养。因此，一个合乎逻辑的结论是——对不起，我带了卡片来，就念一下罢：

如果只有欧洲的历史，欧洲的工业革命不能发生。因为这不单是机械的问题，而是社会整体结构的问题。工业革命发生的背后，需要小资产阶级的兴隆，亦必须有从东洋贸易中得到的资本积累。要机器运转，不能单靠动力，还必须有棉花作为原料，更需贩卖制品的市场，而提供原料和市场的实际是东洋。没有和东洋的交通，工业革命大概不会发生罢。

交通的意义不是将两个世界僵硬地捆在一起，而是像宫岐说的那样，好像两个用皮带连接在一起的齿轮，一边转动，另一边也会同时转动。因此，我个人是赞成从一种互动的关系中了解现代性的。欧洲中心主义在知识上是一种普遍主义的一元论，而多元论的文明观又可能陷入本质主义的陷阱，把文明、特别是现代文明看作是一个个相互孤立、具有自己的独特本质的体系。晚清以来的东/西二元论是中国几代知识分子——不论保守还是激进，不论传统还是现代——的共同观念。文化多元主义让我们看到了各个文化和文明的特点和历史条件，但这些特点和条件不是僵化的，甚至也不是独自形成的。亚洲的现代过程如此，欧洲的也如此。从这样的历史视野中，我们可以清楚地看到，对欧洲中心主义的批评涉及极为复杂的知识和历史问题，绝不像有些人故意简化的那样，是什么“反西方”。

我刚刚读到弗兰克(Andre Gunder Frank)的《向东转：亚洲时代的全球经济》(Reorient: Global Economy in the Asian Age, 1998)。现在中央编译出版社正在组织这本书的翻译。弗兰克对欧洲资本主义的产生有了更为系统的表达。这位欧洲作者指出：1400年以降欧洲资本主义在世界经济和人口中的兴起与1800年前后东方的衰落恰好一致。欧洲国家利用他们从美洲殖民地获得的白银买通了进入正在扩张中的亚洲市场的大门。对于欧洲来说，非常特殊而有效的商业和制度机制发达起来的。正是在亚洲进入衰败期的时候，西方国家通过世界经济中的进出口机制成为新兴的工业经济。在这个意义上，欧洲近代资本主义与其说是欧洲社会内部生产关系变动的结果，不如说是在与亚洲的关系中诞生的。正是在这样的世界视野中，弗兰克与宫岐得到了一个有关欧